L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe-XIe siècle

GILBERT DAGRON

Les Byzantins croyaient-ils à tous ces saints qui avaient pris possession, peu à peu, de l'espace cultuel, du calendrier liturgique, des livres, des images et des imaginations? Comment lisaient-ils ou écoutaient-ils ces Vies ou recueils de Miracles pleins de récits fabuleux? Les mythes de l'antiquité expliquaient poétiquement le monde et n'exigeaient pas adhésion; il n'en va pas tout à fait de même de l'hagiographie, qui veut rendre compte de la marche de l'histoire, repose sur un système, impose une "langue de bois" et, comme telle ou telle idéologie moderne, oblige le lecteur à se situer dedans ou dehors. C'est donc bien affaire de croyance, plus exactement de croyance dans la croyance, car si l'hagiographie se développe à l'intérieur du christianisme, il serait bien hasardeux de dire qu'elle en fut toujours partie intégrante. Aux historiens modernes qui pensent un peu trop vite que cette impressionnante construction était acceptée par tous sous tous ses aspects, je voudrais suggérer de faire la part des doutes, des réticences, des résistances.

Une première manière de desserrer l'étau consistait à rattacher les charismes et l'action des martyrs ou des saints à un temps plus ou moins révolu, celui où les apôtres parlaient toutes les langues,[1] où les charismes étaient largement distribués jusque parmi les laïcs, et où le sang des martyrs scellait les premières assises du christianisme. La prise de Jérusalem par les Perses, quelques persécutions en terre d'Islam et la répression iconoclaste pouvaient donner l'impression que ce temps était revenu, mais les nouveaux martyrs imitaient les anciens, dont ils avaient lu les exploits ou vu les supplices sur des représentations figurées; l'ordination des clercs avait remplacé les charismes,[2] la sainteté s'était un peu marginalisée en devenant surtout monastique, et la hiérarchie freinait autant que possible les canonisations spontanées.[3] Il faudrait également faire la part des tentatives hagiographiques avortées que nous révèlent certaines Vies, parvenues jusqu'à nous dans des manuscrits isolés et dont la médiocrité d'écriture ou le peu de renom de l'établissement promoteur ont empêché le succès.[4] Car les Byzantins n'oubliaient pas, ce qui apparaît moins nettement aujourd'hui, de quelle stratégie de pouvoir et de quels enjeux économiques l'hagiographie était l'instrument: le Stoudios, dès ses origines, produisit des oeuvres que ses ennemis devaient lire la rage au coeur; une Vie du patriarche Méthode écrite par le fougueux Grégoire Asbestas sombra dans le conflit entre Ignace et Photius;[5] plus prosaïquement les Miracles de Thècle, de Cosme et Damien ou d'Artémios cautionnaient tout un commerce de sainteté et un système d'offrandes qui faisaient vivre une communauté de moines ou de clercs et leur clientèle de pauvres. L'hagiographie n'est pas que cela, mais elle est cela aussi. Quelques pieux empereurs le savaient bien, qui manifestèrent—ou à qui l'on prêta—la volonté de déjouer les fraudes: Théodose II en ordonnant de soumettre à l'épreuve du feu toutes les reliques de l'Empire,[6] Maurice, en

[1] Temps évoqué comme passé et lointain par Jean Chrysostome, *In epist. I ad Cor. Homilia* 29, PG 61, col. 239.

[2] Cette idée est reprise et développée au IXe s. par Grégoire de Nicée; cf. G. Dagron, "Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs," *TM* 11 (1991), 334–35.

[3] Comme celle de Syméon Eulabès par son fils spirituel Syméon le Nouveau Théologien, à la fin du Xe s.

[4] Voir par exemple l'inconsistante *Vie de saint Nicéphore de Sébazè*, à l'époque du second iconoclasme, éd. F. Halkin, "Une victime inconnue de Léon l'Arménien? Nicéphore de Sébazè," *Byzantion* 23 (1953), 11–30.

[5] Nous n'en avons plus qu'un résumé anonyme et anodin, PG 100, cols. 1244–61.

[6] Bar Hebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, éd. trad. J.-B. Abbeloos et T.-J. Lamy, I (Louvain, 1872), 134–35, cité par B. Flusin,

vérifiant que du sang s'écoulait bien du tombeau de sainte Euphémie,[7] Théophile en dénonçant une supercherie d'un goût douteux qui faisait sourdre du lait à la poitrine d'une image de la Vierge par une tuyauterie cachée dans le mur.[8] On devrait aussi se demander ce que signifie "croire." Les pèlerins russes qui visitent Constantinople aux XIIIe–XVe siècles semblent bien donner l'exemple d'une crédulité à toute épreuve devant les légendes hagiographiques qu'on leur raconte et les miracles "habituels" auxquels ils assistent; mais leurs récits nous entraînent moins dans le domaine du "croire" que du "faire croire": lorsqu'on a dépensé peine et argent pour venir de Novgorod à Constantinople, ce n'est pas pour faire partager ses doutes à des concitoyens restés au pays.[9] La plupart des récits hagiographiques allaient sans doute bien au-delà des certitudes de ceux qui les écrivaient.

Pour désamorcer ce scepticisme diffus—qui ne touche pas, bien sûr, aux fondements de la foi mais aux tricheries et excès de l'imagination—les Vies et *Exempla* font souvent intervenir le personnage du douteur: ici un moine qui s'interroge sur l'authenticité de reliques de saint Jean Baptiste et qui est conforté dans sa dévotion par une apparition du saint,[10] là un pèlerin qui brûle des eulogies assimilées à de vulgaires talismans et qui est guéri de cette pensée démoniaque par une punition miraculeuse.[11] Longtemps on délégua dans ce rôle conventionnel un païen qu'une guérison ou un châtiment imprévus conduisait finalement au baptême; mais du païen on passa vite au chrétien, voire au clerc, pour mieux cerner un problème spécifique, qui n'était pas celui de la vérité de la religion, mais du mode d'action des saints, en conformité ou non avec les lois de la causalité naturelle. Ainsi la médecine et l'astrologie étaient-elles devenues la cible favorite des attaques, car il s'agissait de deux "techniques" qui reposaient, pensait-on, sur une connaissance des interactions physiques, et qui faisaient directement concurrence au miracle, l'une en guérissant, l'autre en prévoyant.

Dans cette voie, il y a du reste une évolution sensible. L'hagiographie ancienne se contente de sarcasmes ou imprécations contre la fausse science des médecins ou la tromperie des astrologues opposées aux guérisons ou prédictions sûres et gratuites du saint, tandis que dans les grands recueils de Miracles de la fin du VIe siècle et du VIIe siècle, nous voyons le débat s'intérioriser et s'approfondir. Les miracles de Cyr et Jean, composés vers 610, mettent en scène une sceptique, Athanasia, qui refuse aux saints le titre de martyrs faute de

Anastase le Perse et la Palestine du VIIe siècle, sous presse. Sur la dénonciation à haute époque du commerce de fausses reliques, cf. E. D. Hunt, "The Traffic in Relics: Some Late Roman Evidence," in *The Byzantine Saint,* éd. S. Hackel, 14th Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham (London, 1981), 175. Au Ve siècle, l'un des tout premiers collectionneurs de reliques à Constantinople, saint Marcel l'Acémète, doit déjà être guéri par un miracle d'un doute sur l'authenticité de l'une d'entre elles; cf. G. Dagron, "La Vie ancienne de S. Marcel l'Acémète," *Anal Boll* 86 (1968), 313; au XIe siècle, Christophore Mitylénaios se moque franchement du moine André, qui a dans sa collection de reliques dix mains du martyr Prokopios, quinze maxillaires de saint Théodore, huit pieds de saint Nestor et quatre têtes de saint Georges, etc.: éd. E. Kurtz, *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios* (Leipzig, 1903), 76–80 (n° 114); cf. A. P. Kazhdan et A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Berkeley-Los Angeles-Londres, 1985), 96.

[7] Théophylacte Simocatta, *Historiae,* VIII, 14, éd. C. de Boor et P. Wirth (Leipzig, 1887; repr. Stuttgart, 1972), 311–13; passage auquel fait allusion Photius, *Bibliothèque,* cod. 65, éd. R. Henry, I (Paris, 1959), 98. Au jour anniversaire de son martyre, il se produit au tombeau de sainte Euphémie un "signe paradoxal," qui est "proprement incroyable pour ceux qui ne l'ont pas vu de leurs yeux": le chef du clergé de l'église retire publiquement de l'endroit où repose le corps depuis quelque trois cents ans des éponges imbibées de sang et de myron, comme si la mort venait de survenir. L'empereur Maurice, dans la douzième année de son règne (594), "est envahi par une pensée que lui suggère l'indifférence de son âme à l'égard des choses divines; il minimise les miracles, refuse d'admettre le paradoxe et attribue le mystère aux artifices de gens sans scrupules." Sur son ordre, le tombeau est ouvert, "car ainsi le voulait l'audace de son incroyance," et l'on constate la réalité du miracle.

[8] Eutychios d'Alexandrie, *Annales,* PG 111 (trad. latine), cols. 1136–37; voir maintenant l'édition arabe avec traduction allemande de M. Breydy, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Said Ibn Batriq um 935 AD,* CSCO 471 (trad.), Scriptores arabici 44 (Louvain, 1985). Comme Maurice, Théophile restait incrédule devant le miracle, dont Eutychios précise qu'il attirait beaucoup de fidèles et d'argent dans l'église (de Constantinople?) où il se produisait. L'enquête aurait cette fois dévoilé la supercherie et provoqué par réaction une relance de l'iconoclasme.

[9] Voir les récits de ces pèlerins, réédités et traduits par G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries,* 19 (Washington, D.C., 1984); en attendant l'édition préparée par G. P. Majeska, le *Livre du pèlerin* d'Antoine, archevêque de Novgorod, est à lire en russe dans l'édition de Hr. M. Loparev, *Kniga palomnik. Skazanie mest svjatyh vo Caregrade Antonija arhiepiskopa Novgorodskago v 1200 godu, Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik,* t. 17 fasc. 3 (Saint-Pétersbourg, 1899); traduction française par Mme B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient* (Genève, 1889), 87–111.

[10] Théodoret, *Histoire des moines de Syrie,* XXI, 19–20, éd. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, II (Paris, 1979), 100–104. Le doute est limité, le moine se demandant seulement si les reliques sont bien celles de saint Jean Baptiste ou celles d'un autre martyr du même nom.

[11] *Vie de sainte Marthe,* 54–55, éd. P. Van den Ven, *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521–592),* II (Bruxelles, 1970), 298–99.

documents convaincants,[12] et un iatrosophiste païen (plus exactement converti de force) de l'époque de Zénon, Gésios, qui reproche aux saints de se contenter d'appliquer aux malades les remèdes de la médecine hippocratique.[13] S'engage à ce propos une querelle d'experts sur les symptômes et les thérapeutiques, qui montre que Gésios n'a été choisi que comme lointain prédécesseur d'Etienne d'Alexandrie (dont l'auteur, Sophronios, a suivi les cours à Alexandrie peu avant l'invasion perse), et que sont en réalité opposées sur des critères assez ténus deux médecines, l'une laïque l'autre sacrée.[14] Malgré le *topos* du saint qui réussit là où les médecins échouent, l'hagiographie de cette époque décrit donc et prend en compte une société où l'on se soigne et où l'on s'efforce d'expliquer scientifiquement les phénomènes naturels. Aussi les Vies font-elles souvent appel à un système de double causalité, des causes naturelles se superposant, sans la contredire, à une économie miraculeuse.[15] Le saint se rapproche du médecin, de l'ingénieur et de l'astrologue, la démonologie faisant en quelque sorte transition entre eux.[16]

Si nous passons de l'hagiographie à un autre genre qui atteint lui aussi un sommet au VIIe siècle, celui des *Erôtapokriseis* (Questions et Réponses), nous retrouvons les mêmes problèmes dans une lumière beaucoup plus vive. Au douteur correspond le personnage tout aussi conventionnel du questionneur, chrétien imparfaitement détaché de l'hellénisme ou réputé naïf, qui veut explorer avec son seul bon sens les zones obscures de l'anthropologie chrétienne, dont la théologie officielle se soucie peu et où les hagiographes ont l'habitude de broder leurs contes. Dans le recueil du Ps.-Justin déjà, bien des questions sonnent comme des provocations: Pourquoi se faire baptiser, puisqu'au Jugement dernier les pécheurs qui ont connu la volonté de Dieu seront punis plus sévèrement que les autres?[17] Pourquoi y a-t-il des miracles d'hérétiques?[18] Pourquoi les talismans d'Apollônios continuent-ils à faire de l'effet alors que les miracles du Christ appartiennent au passé et sont seulement racontés par des évangélistes qu'il faut croire sur parole?[19] N'est-ce pas le sang qui est l'âme de l'homme?[20] Mais ce sont surtout les réponses qui surprennent, car elles développent et précisent de façon cohérente, du Ps.-Justin jusqu'à Anastase le Sinaïte, lui-même réutilisé dans le recueil du Ps.-Athanase,[21] des thèmes qui prennent souvent le contre-pied de l'hagiographie, et que l'on peut résumer ainsi.

[12] Mir. 29, éd. N. Fernandez Marcos, *Los* Thaumata *de Sofronio* (Madrid, 1975), 298–302. Athanasia s'entend répondre que les saints sont de grands martyrs puisqu'ils font des miracles; en punition de son doute, elle est frappée de paralysie.

[13] Mir. 30, ibid., 302–6. En punition, Gésios tombe malade et les saints lui imposent, pour être guéri, de faire le tour du sanctuaire avec un bât d'âne sur les épaules, une clochette au cou, en disant: "Je suis un imbécile."

[14] Voir W. Wolska-Conus, "Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie," *REB* 47 (1989), 47–59. Ce sujet a été abordé dans plusieurs contributions des *DOP* 38 (1984): V. Nutton, "From Galen to Alexander: Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity," 5–7; J. Duffy, "Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice," 23–24; A. Kazhdan, "The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Centuries," 44–49. T. S. Miller, "Byzantine Hospitals," ibid., 53–63, montre très bien que les *xénones* des grands sanctuaires du VIIe s. fonctionnent déjà comme des hôpitaux et que les *xénodochoi* et *nosokomoi* ont le plus souvent rang de prêtres ou de diacres. Sur les prêtres exerçant la médecine, voir D. J. Constantelos, "Physician-Priests in the Medieval Greek Church," *GOTR* 12 (1966–67), 141–53. On trouvera une série d'exemples dans H. J. Magoulias, "The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Century," *BZ* 57 (1964), 127–50.

[15] Voir par exemple la *Vie de Constantin le Juif*, 85, *ActaSS*, Nov. IV, 655.

[16] Cf. mon article "Le saint, le savant, l'astrologue. Etude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de Questions et Réponses des Ve-VIIe siècles," in *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe s.* (Paris, 1981), 143–56; repris dans idem, *La romanité chrétienne en Orient* (Londres, 1984).

[17] *Quaestiones ad orthodoxos*, 3, PG 6, col. 1253.

[18] Ibid., 5, col. 1256.

[19] Ibid., 24, cols. 1269–72.

[20] Ibid., 68, col. 1309.

[21] Anastasius, *Quaestio* 89 (19 de la collection authentique), PG 89, cols. 716–20. Faute d'éditions critiques, il est encore difficile de se retrouver dans le labyrinthe des *Erôtapokriseis*. La collection mise sous le nom fictif de Justin, est attribuée par l'un des manuscrits à Théodoret de Cyr, mais on peut douter qu'elle soit antérieure au VIe s. Pour les *Quaestiones* d'Anastase, on se reportera à l'article fondamental de M. Richard, "Les véritables Questions et Réponses d'Anastase la Sinaïte," *Bulletin n° 15 (1967–68) de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* (Paris, 1969), 39–56, repris dans *Opera minora* (Turnhout-Leuven, 1977), III, 43–64. Les *Quaestiones* éditées par J. Gretser (Ingolstadt, 1617) sous le nom d'Anastase, et reprises dans la Patrologie de Migne (89, cols. 311–827), sont un mélange de deux collections que la plupart des manuscrits distinguent, l'une de 103 Questions sans florilège, qui se trouvent telles quelles dans la Mosq. Bibl. Synod. 265 du IXe/Xe s. et qu'il y a tout lieu de croire authentiques, l'autre d'un florilège spirituel en 88 Questions et Réponses, parfois attribué à Anastase, mais qui ne lui fait que des emprunts et qui semble avoir été compilée au Xe s. L'utilisateur des *Quaestiones* de la Patrologie doit donc vérifier dans l'article de Marcel Richard que le texte dont il se sert appartient bien aux "véritables Questions," c'est-à-dire à la collection authentique, et noter le numéro dans cette collection, qui sera celui de l'édition préparée actuellement par le R. P. Joseph Munitiz. Quant aux *Quaestiones ad Antiochum ducem*, mises fictivement sous le nom d'Athanasius (PG 28, cols. 597–709; *Clavis patrum graecorum* 2257), elles sont l'œuvre d'un compilateur anonyme, probablement du VIIIe/IXe s., qui redécoupe une grande partie des Questions d'Anastase, en modifie le style et les rebrasse avec d'autres Questions et Réponses de date le plus souvent indéterminée. Les rapports entre les *Quaestiones*

(1) Les miracles ne prouvent pas la sainteté: souvent Dieu utilise des gens indignes pour accomplir sa volonté, et de toute façon il est difficile de distinguer ce qui vient de lui, des démons ou d'un savoir simplement "scientifique," comme l'était celui d'Apollônios. Anastase a connu un évêque hérétique de Cyzique qui, par sa prière, avait transporté un olivier d'un lieu dans un autre, qui avait fait parler un mort pour révéler combien sa veuve devait à un créancier, et dont la tombe produisait des apparitions et des signes.[22]

(2) Les maladies, les guérisons et la mort ont des causes naturelles et ne doivent pas, sauf exception, être interprétées comme des signes ou des actions directes de Dieu. Ainsi s'explique qu'il y ait plutôt plus d'infirmes, lépreux, goutteux ou épileptiques parmi les chrétiens que parmi les incroyants, qu'il y ait des méchants qui vivent vieux et des justes qui meurent avant l'âge, que des saints aient une agonie longue et douloureuse tandis que des pécheurs meurent sans douleur et dans le calme. Certains disent que c'est parce qu'il nous aime que Dieu nous envoie ces épreuves, mais "tout le monde n'est pas d'accord avec cette explication." Il vaut mieux considérer que tout est affaire de climat et de tempérament, c'est-à-dire de la κρᾶσις des éléments constitutifs du corps. Les "philosophes et médecins" sont dépositaires d'un savoir vrai et efficace, et Anastase raconte comment un "philosophe et iatrosophiste," venu au *martyrion* de saint Epiphane peu avant la prise de Chypre par les Arabes (647) et voyant le foule des malades qui attendaient le miracle, avait déclaré: "Vous pouvez, avec l'aide de Dieu, guérir par un régime alimentaire, des purges et des saignées." Sur ordre de l'archevêque, il avait entrepris de soigner et réussi à guérir la plupart des malades.[23] Les épidémies posent un problème particulier. Peut-on s'y soustraire en gagnant une contrée où l'air est plus sain? Assurément, répond Anastase, si elles sont dues à des causes naturelles, mais non dans les rares cas où elles sont l'effet de la colère de Dieu.[24] Le Ps.-Athanase montre plus d'audace en affirmant que si les θανατικά étaient une punition divine, on comprendrait mal qu'ils frappent les étrangers séjournant dans la ville punie et épargnent inversement les deux ou trois mille citoyens qui sont à l'étranger pour affaires.[25]

(3) Sur le sort des âmes et des corps après la mort et avant la Résurrection, les *Erôtapokriseis* ont au moins en commun une grande prudence, qui contraste avec les tranquilles et tacites certitudes de l'hagiographie. C'est un sujet difficile à élucider, lit-on dans le Ps.-Athanase, car Dieu n'a permis à aucune âme de revenir sur terre pour raconter ce qu'elle a vu, par crainte de faux rapports faits par des démons déguisés.[26] Les premiers visés sont évidemment les esprits creux qui prétendent que l'âme meurt avec le corps, lorsque celui-ci se vide de son sang, et qu'il n'y a pas de différence entre la mort d'un homme et celle d'une bête.[27] Bien sûr, les âmes sont immortelles; mais celles des hommes ordinaires perdent, par la dissociation âme-corps, tous les organes physiques qui rendaient possibles les fonctions psychologiques: raisonnement, désir, conversation, réminiscence. Aussi, après la mort, ne se reconnaissent-elles pas entre elles et n'ont-elles aucune perception ni souvenir du monde des

d'Anastase et les *Quaestiones ad Antiochum ducem* du Ps.-Athanase ne seront définitivement élucidés que par une étude de la tradition manuscrite, mais M. Richard, le meilleur connaisseur du dossier, donnait sans hésiter la priorité à Anastase (*Le Muséon* 79 [1966], 61 note 3). Comme on le voit, le problème est complexe, mais de cette complexité même ressort l'impression d'un genre assez homogène, atteignant son apogée au VIIe s., diffusant une théologie de "catéchisme" assez cohérente, et exerçant une influence constante jusqu'au XIIIe s. (voir plus bas, note 33).

[22] Anastase, *Quaestio* 20 (62 de la collection authentique), PG 89, cols. 517–25.

[23] Anastase, *Quaestiones* 94 et 96 (26, 28 de la collection authentique), PG 89, cols. 732–33 et 736–49; en partie repris dans le Ps.-Athanase, *Quaestiones* 69 et 105, PG 28, cols. 636–37 et 661–64. Sur ce problème de la mort prématurée et apparemment injustifiée du juste, cf. R. Paret, "Un parallèle byzantin à Coran XVIII, 59–157," *REB* 26 (1968), 154–47, qui me semble trahir la pensée d'Anastase en parlant de "prédestination": certes Anastase affirme que rien ne se fait hors de la volonté de Dieu, mais c'est pour affirmer aussitôt que la plupart des événements humains résultent des causes naturelles instituées par lui, et que Dieu en trouble rarement le jeu.

[24] *Quaestiones* 96, PG 89, cols. 745–48, et 114 (66 de la collection authentique), cols. 765–68.

[25] *Quaestio* 103, PG 28, col. 661. Il s'agit d'un débat qui semble avoir été vif à l'occasion des pestes et des séismes du VIe s. La réponse des "dévots" aux arguments des "physiologistes" se trouve dans un petit texte faussement attribué à Ephrem le Syrien (*Opera Graeca*, éd. Assemani, [Rome, 1732–46], vol. 3, 47–48), qui oppose, lors d'une peste à Constantinople, la mort d'un médecin rationaliste qui avait cherché un endroit plus salubre, au salut d'un autre médecin qui s'était fait moine; cf. G. Dagron, "Quand la terre tremble . . . ," *TM* 8 (*Hommage à M. Paul Lemerle*) (1981), 89. Voir aussi V. Nutton, op. cit. (note 14), 8.

[26] Ps.-Athanase, *Quaestiones* 19 et 35, PG 28, cols. 609 et 617. La *Quaestio* 127 (col. 677) se rattache au même problème: Comment se fait-il que, lors d'épidémies, certains morts reviennent et racontent? Ils ne peuvent revenir que dans la période de trois jours où ils ne sont pas vraiment morts.

[27] Ps.-Athanase, *Quaestiones* 17 et 134, PG 28, cols. 608 et 681; la réponse est que, dans la bête, le sang est principe de vie et que, dans l'homme, il a une autre fonction, celle de lier l'âme au corps; sur le sang, voir Anastase, *Quaestio* 92 (22 de la collection authentique), PG 89, col. 728.

vivants; elles restent, jusqu'à la Résurrection qui leur rendra un corps, repliées sur elles-mêmes, engourdies, vaines et inactives comme une lyre que personne ne ferait vibrer.[28] Des nuances sont aussitôt apportées: en attendant le Jugement dernier, un premier tri s'opère, qui expédie les pécheurs dans l'Hadès (qui n'est pas la Géhenne) et les justes au Paradis (qui n'est pas le Royaume); les âmes des saints, occupées à glorifier Dieu, sont conscientes et jouissent d'une sorte d'ἐννοητικὴ αἴσθησις qui leur permet de percevoir le monde physique.[29] Mais ni Anastase, ni le Ps.-Athanase ne peuvent admettre qu'après leur mort les saints puissent quitter la liturgie céleste pour "apparaître" personnellement auprès de leur tombeau ou dans leurs églises, et ils imaginent que des anges empruntent alors leur apparence pour se montrer aux fidèles.[30] Dans cet entre-deux, qui garde au moins partiellement son opacité et où l'intervention des saints n'est qu'indirecte, rien n'est moins certain que l'utilité des prières pour l'âme des défunts. À cette conclusion éminemment subversive, répond un concert de dénégations, qui laisse pourtant planer un doute: les comptes sont clos, les vraies rémunérations sont différées jusqu'au Jugement, les messes, offrandes et aumônes ne peuvent donc soulager les âmes des disparus que de fautes vénielles.[31]

De tels principes ne retirent rien à la sainteté, mais coupent les ailes de l'hagiographie, dont bon nombre de *topoi* sont réduits à néant: miracles et prophéties comme preuves de sainteté, épidémies et fléaux comme châtiments divins, supériorité du saint sur le médecin, mort apaisée du juste et tourmentée du pécheur, rémunération immédiate des "oeuvres," apocalypses et révélations directes sur l'au-delà. . . Plus grave encore, les *Erôtapokriseis,* tout en donnant aux saints un statut privilégié sans attendre le Jugement, limitent leur action posthume et entourent donc les aspects les plus voyants de leur culte d'une certaine suspicion. À l'évidence, l'attaque vise les débordements imaginatifs d'auteurs de Vies et Miracles, que la pente de leur récit entraîne à des déviances. Sans polémique apparente, une théologie implicite de la saine croyance est opposée à la théologie implicite de l'hagiographie; elle rend à la mort son épaisseur, à l'entre-deux qui la sépare de la Résurrection son opacité,[32] à Dieu et aux lois naturelles ce que la banalisation du miracle des saints a indûment détourné. D'un recueil à l'autre, la pensée reste cohérente et certains excès gommés; il s'agit donc d'une réaction concertée qui se développe à la fin du VIe et au VIIe siècle, au moment du triomphe simultané de l'hagiographie et du culte des images, qui se prolonge jusqu'à la crise iconoclaste, qui réapparaît sporadiquement, et qui semble exercer une influence continue sur l'enseignement religieux. Au XIIIe siècle, un manuel de catéchisme comme le *Thèsauros* de Théognôstos en est encore imprégné.[33] Et puisque la preuve est maintenant faite que l'Anastase des "véritables Questions" est bien le Sinaïte, auteur de l'*Hodègos,* et qu'il vivait au milieu du VIIe siècle à Chypre, puis dans la Palestine conquise,[34] nous avons non seulement un repère chronologique sûr, mais un solide enracinement dans un milieu: celui de chrétiens qui repensent leur foi après la défaite de l'empire, et qui sauvent ce qui peut l'être d'un héritage de culture en balisant le domaine légitime de la science profane. Etienne d'Alexandrie est le représentant et reste longtemps le symbole de ce

[28] Anastase, *Quaestio* 89 (19 de la collection authentique) PG 89, cols. 716–20; Ps.-Athanase, *Quaestio* 33, PG 28, col. 617; la comparaison avec la lyre ne se trouve que dans le Ps.-Athanase, mais elle ne trahit pas la pensée d'Anastase. Dans la polémique, cet engourdissement de l'âme est assimilé à une mort et les propagateurs de cette opinion aux hérétiques "thnètopsychètes"; voir l'article de J. Gouillard cité plus bas, note 61.

[29] Ps.-Justin, *Quaestiones* 75–76, PG 6, cols. 1316–17; voir, dans Anastase, l'ensemble des *Quaestiones* 89–91 (19–21 dans la collection authentique), PG 89, cols, 716–25; Ps.-Athanase, *Quaestiones* 19, 20, 22–25, 32–33, PG 28, cols. 609–13 et 616–17.

[30] Anastase, *Quaestio* 89, PG 89, col 717; Ps.-Athanase, *Quaestio* 26, PG 28, col. 613. Voir mon article "Holy Images and Likeness," *DOP* 45 (1991), 23–33.

[31] Ps.-Justin, *Quaestio* 60, PG 6, col. 1304; Anastase, *Quaestio* 22 (42 de la collection authentique), PG 89, cols. 536–40; Ps.-Athanase, *Quaestio* 34, PG 28, col. 617, où l'on notera l'exclamation du questionneur: "Quoi donc, les âmes ne tirent-elles aucun profit des messes, bonnes actions et offrandes que l'on fait pour elles?"

[32] Sur cette opacité et le sommeil des âmes, qui trouve peut-être ses racines dans le *sheol* du judaïsme, nous n'avons pas ici à nous étendre. Cet ensemble de croyances et l'anthropologie qui les inspire marqueront fortement l'eschatologie islamique après celle de Byzance et de la Syrie.

[33] Les *Quaestiones* d'Anastase et du Ps.-Athanase y sont abondamment citées: *Theognosti Thesaurus,* éd. J. Munitiz, CCSG 5 (Louvain, 1979), Index auctorum, 239–41. L'auteur insiste surtout sur l'influence de l'air et des climats, de la nourriture et des différences de tempéraments (κράσεις), cf. V, 5: XVIII, 1, éd. J. Munitiz, 18, 187; sur le problème de la reconnaissance des âmes après la mort (ἀναγνωρισμός), il note qu'Anastase la refuse mais est seul de son avis, cf. XX, 45, éd. J. Munitiz, 226, renvoyant à Anastase, *Quaestiones* 89 et 91, PG 89, cols. 717 et 724.

[34] Cf. B. Flusin, "Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte," *TM* 11 (1991), 381–409, et notamment 390–96. L'*Hodègos,* composé dans les années 680, contient bon nombre de références aux *Quaestiones,* et rien qui soit en désaccord avec elles, cf. *Viae Dux,* éd. K.-H. Uthemann, CCSG 8 (Louvain, 1981), Index fontium, 393. B. Flusin montre que les *Diègèmata* sont de la même plume que les *Quaestiones;* ils font apparaître les démons comme des alliés des Arabes, mais recourent peu aux procédés hagiographiques.

Quadrivium christianisé;[35] je ne serais pas étonné qu'Anastase, une génération plus tard, ait été lui-même médecin avant d'être moine.[36] Pour toute cette époque, le "savant chrétien" fait concurrence au "saint homme"; il offre un modèle aussi important et peut-être aussi populaire que lui.

En développant le personnage du douteur, en fustigeant les iatrosophistes et en proposant une "intégration" de la science à la religion, certains hagiographes du VIIe siècle donnent sans doute leur réponse à ce débat d'idées. Mais nous avons une oeuvre de franche polémique qui en marque le début et donne le ton à une littérature aussi continue et cohérente que celle des *Erôtapokriseis,* qui s'en prend nommément aux "physiologistes," "philosophes" et "détracteurs des saints." Eustratios, prêtre de Constantinople, disciple et biographe du patriarche Eutychios, écrit, sans doute après 582, un *Discours réfutant ceux qui disent que les âmes humaines, après la séparation d'avec le corps, n'ont plus d'activité et ne retirent aucun profit des prières et des sacrifices offerts à Dieu pour elles.*[37] Les adversaires (οἱ ἀντιλέγοντες)[38] sont désignés à la fin du prologue comme "des gens qui s'occupent de λόγοι (entendons de culture profane) et veulent philosopher sur l'âme humaine, et qui, trouvant là un sujet de contestation, affirment qu'après le départ de ce monde et la séparation des corps, les âmes restent sans énergie, quel que soit leur degré de sainteté, et que les âmes des saints, bien qu'elles apparaissent à certains, ne leur apparaissent pas, prétendent-ils, selon leur essence et leur existence propres, mais que c'est une puissance divine qui emprunte leur identité pour montrer les âmes des saints agissantes, alors que, là où elles se trouvent, ces âmes ne pourraient, après être sorties des corps, apparaître à qui que ce soit en ce monde."[39] On reconnaît la matière de certaines *Quaestiones* analysées plus haut, et, dans la longue réfutation qui suit, d'autres problèmes sont abordés, qui ne sont pas non plus sans échos dans les différents recueils d'*Erôtapokriseis,* comme celui des rapports entre le sang et l'âme.[40] Eustratios s'appuye sur des citations des Pères et des exemples hagiographiques[41] pour prouver que toutes les âmes gardent après la mort une activité propre, que le phénomène courant des apparitions prouve cette activité directe et personnelle, qu'enfin les messes dites par les prêtres en faveur des morts et les offrandes et aumônes des fidèles peuvent obtenir la délivrance des âmes et la rémission de leurs péchés.[42]

La lecteur d'aujourd'hui se trouve donc dans la situation paradoxale de lire sous la plume d'un clerc de l'extrême fin du VIe siècle la réfutation de thèses que développe Anastase au milieu du VIIe siècle... Et puisque l'authenticité du traité d'Eustratios n'est pas plus douteuse que celle des "véritables Questions" d'Anastase, l'effet d'optique est imputable à la perte d'écrits contemporains d'Eustratios, repris parfois mot à mot dans la tradition postérieure ou redécoupés dans les compilations parvenues jusqu'à nous. L'un des arguments des "philosophes" de cette fin du VIe siècle pour prouver l'engourdissement des âmes ne se retrouve en tout cas textuellement ni dans le Ps.-Justin, ni dans Anastase, ni dans le Ps.-Athanase: si les âmes avaient, après la mort et avant la Résurrection, une quelconque activité, il faudrait qu'elles continuent de "mériter" et "démériter," ce qui est inadmissible.[43] Comme il arrive dans les po-

[35] On pensera particulièrement aux petits traités, faussement attribués à Etienne mais anciens (VIIIe s.?), qui veulent montrer qu'il n'y a pas incompatibilité entre l'astronomie/astrologie et la religion, puisque c'est Dieu lui-même qui a fait don aux hommes, avec les astres et les règles de leur mouvement, de cette science prospective qu'il ne faut surtout pas abandonner aux Arabes; voir l'exposé introductif de l'Ἀποτελεσματικὴ θεωρία, éd. H. Usener, *De Stephano Alexandrino* (Bonn, 1880), repris in idem, *Kleine Schriften,* 3 (Leipzig, 1914), 226–71, et le Περὶ τῆς μαθηματικῆς τέχνης, éd. F. Cumont, in *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum,* II (Bruxelles, 1900), 181–86.

[36] Dans l'article cité ci-dessus (note 34), B. Flusin analyse l'usage que fait Anastase de l'autobiographie déguisée. Il me semble que l'on retrouve le même procédé dans les *Quaestiones,* lorsque Anastase évoque un φιλόσοφος καὶ ἰατρός qui persuade l'évêque et les malades de Salamine de Chypre d'user de purges et saignées (*Quaestio* 94, PG 89, cols. 732–33) et des "administrateurs" anonymes expliquant médicalement pourquoi les Chypriotes déportés sur la Mer Rouge résistent mieux que les autres (*Quaestio* 96, col. 745). Peut-être se trahit-il, lorsqu'il renvoie aux Ecritures ceux qui l'accuseraient de fabriquer ἰατρικὰς μυθολογίας (*Quaestio* 89, col. 717).

[37] Sur Eustratios, il manque une étude d'ensemble; voir H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1959), 410–11; J. Darrouzès, "Eustrate de Constantinople," in *DSp,* IV, 2 (1961), cols. 1718–19. Le traité est édité par Allatius (Léon Allacci), *De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione* (Rome, 1604), 336–580.

[38] *Discours,* 12, éd. Allatius, 409.

[39] Ibid., 2, p. 340–41.

[40] Ibid., 6, p. 351–52.

[41] Un miracle de saint Nicolas de Myra (16, ibid., 452–54) et un passage de la *Vie d'Antoine* (27, ibid., 538–43).

[42] Cette partie reste incomplète dans les manuscrits connus, le Vat. gr. 511 (Xe/XIe), utilisé par Allatius, le Vat. gr. 675, et le Paris. gr. 1059. Dans son florilège perdu, Etienne Gobar, au VIe s., faisait la même démonstration, cf. Photius, *Bibliothèque,* cod. 232, éd. R. Henry, 5 (Paris, 1967), 79: "Il présente des citations qui attestent que l'âme de quiconque est mort tire le plus grand profit des prières, des offrandes et des aumônes qu'on fait en son honneur; et l'opinion opposée est qu'il n'en est pas ainsi."

[43] C'est ainsi, je pense, qu'il faut comprendre l'expression: Εἰ ἐνεργοῦσι, καὶ μισθὸν αἱροῦσι, s'agissant des saints: *Discours,* 12, éd. Allatius, 409.

lémiques prolongées, le débat est circonscrit, mais les différences se creusent et les enjeux apparaissent mieux. Des deux côtés, on admet une rémunération partielle et l'on accorde aux justes une faculté de reconnaissance dans l'au-delà, mais Anastase persiste à refuser l'intervention directe des saints *post mortem,* qui semble au contraire nécessaire à Eustratios pour fonder non seulement la logique hagiographique, mais tout le système de transfert de biens qui en dérive.

C'est là le point sensible, bien apparent dans le traité d'Eustratios et plus évident encore dans d'autres oeuvres plus tardives, qui reprennent les mêmes thèses contre les mêmes adversaires. Un court ouvrage, attribué faussement à Jean Damascène, "Sur ceux qui sont morts dans la foi, montrant que leur sont utiles les messes et les offrandes faites pour eux,"[44] dénonce la doctrine de gens qualifiés ironiquement de σοφοί,[45] auxquels le diable a suggéré un doute sur le profit que les morts peuvent tirer de toutes les oeuvres pieuses entreprises pour eux par l'intermédiaire des prêtres: messes, prières, psalmodies, commémorations, consécrations de biens patrimoniaux en *psychika.* Signe des temps, l'argumentation fait une part moindre à la théologie et plus grande aux *exempla* hagiographiques (Falconilla sauvée par Thècle, Macaire et le crâne, quatrième livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand . . .). Vers la même époque, dans un récit édifiant extrait d'une Vie d'Isaïe de Nicomédie, une simple vision guérit un archonte de son refus de croire à l'utilité des *leitourgika* donnés aux prêtres en faveur des défunts.[46] Il ne reste plus ici la moindre trace d'un raisonnement ou d'une analyse théologique. L'hagiographie s'en sort, comme à l'accoutumée, par une tautologie qui dévoile son caractère essentiellement normatif: la preuve que les *leitourgika* sont utiles, c'est cette vision qui montre qu'elles sont utiles; la preuve que les saints sont actifs et ressemblent à leurs icônes, c'est tel récit et telle apparition qui les montrent actifs et semblables à leurs icônes.

Ce n'est peut-être pas un hasard si, par deux fois, des défenseurs des images interviennent, même fictivement, dans la polémique. L'iconoclasme, au moins à ses débuts, semble avoir adopté et durci certaines des thèses soutenues dans les *Erôtapokriseis.* La lettre par laquelle le patriarche Germain rend compte à Jean de Synada de son entrevue avec l'"hérésiarque" Constantin de Nakoléia montre bien comment sont liées dans la pensée des réformateurs culte des images et culte des saints. C'est à Dieu seul que doivent revenir les honneurs d'un culte, et non pas aux choses ou aux êtres créés. Germain se voit dans l'obligation de justifier l'image du Christ et celle de la Vierge par l'incarnation, l'image des saints par l'"anamnèse édifiante," mais en prenant soin d'ajouter qu'il "ne croit pas pour autant que les saints participent à la nature divine," ni qu'ils opèrent des miracles autrement que comme intermédiaires de Dieu.[47] C'est en effet ce qu'oublient souvent les hagiographes, et l'on devine que Constantin de Nakoléia les accusait de déifier les saints et de leur donner *post mortem* une trop grande liberté d'action.

À ce grief correspondait sans doute une doctrine cohérente, que la polémique iconodoule a obscurcie. Les sources relativement anciennes et crédibles qui accusent Constantin V d'avoir attaqué le culte de la Vierge, prohibé l'adjectif ἅγιος appliqué aux églises des saints et désapprouvé le culte de leurs reliques,[48] esquissent une justification: l'empereur s'en prenait non pas à la sainteté elle-même, mais à la notion de πρεσβεία, c'est-à-dire à la capacité de la Vierge et des saints d'intervenir directement après leur mort en faveur de ceux qui les prient. Les saints et les martyrs n'ont été utiles qu'à eux-mêmes par leurs souffrances, et ils ont sauvé leur âme; les invoquer ne sert à rien.[49] Nous retrouvons la problématique étudiée précédemment, qui récuse la logique hagiographique au nom d'une anthropologie et d'une conception de l'au-delà. Il est du reste probable que, sur ce point, l'unanimité n'existait pas dans les rangs des icono-

[44] *Oratio de iis qui in fide dormierunt* (*BHG* 2103t; *Clavis patrum graecorum* 8112), PG 95, cols. 248–77. Sur l'inauthenticité, cf. J. M. Hoeck, "Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung," *OCP* 17 (1951), 39 et note 3: l'œuvre serait peut-être de Michel le Syncelle (+ 846).

[45] PG 95, cols. 249, 252, 265.

[46] Cf. D. Stiernon, "La vision d'Isaïe de Nicomédie," *REB* 35 (1977), 5–42, où l'on trouvera aussi une liste de textes ou *exempla* défendant le même point de vue.

[47] Mansi, XIII, cols. 100–105 (particulièrement 104); PG 98, cols. 156–61 (particulièrement 160). Cette lettre, qui témoigne de la surprise de Germain devant les thèses iconoclastes, doit être antérieure à 626.

[48] *Adversus Constantinum Caballinum,* 21, PG 95, cols. 337–40; Théophane, éd. de Boor, 439, l. 19–27; Nicéphore le Patriarche, *Antirrh.,* II, 4, PG 100, col. 341; *Vie de Nicétas de Médikion,* 28, *ActaSS,* Avril I, XXVIII.

[49] *Adversus Constantinum Caballinum, loc. cit.: Vie de Nicétas, loc. cit.;* cf. la bonne analyse de S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V* (Louvain, 1977), 147–51. Ajoutons que le second iconoclasme adopte sans doute le même point de vue, puisque le patriarche Nicéphore, dans son Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή inédit, composé entre 820 et 828, fait lui aussi explicitement reproche aux iconoclastes de "récuser les intercessions" des saints et de "pourchasser ceux qui recourent à des êtres sans vie, incapables de secourir ceux qui les prient" (Paris. gr. 1250, fol. 272v-73r; cité par J. Gouillard, *TM* 8 [1981], 182, note 53).

clastes. En 754, le concile de Hiéréia se montre en effet très prudent et jette l'anathème sur quiconque "ne confesse pas que Marie est réellement la mère de Dieu, plus élevée que toute créature visible et invisible, et qui, d'une foi sincère, ne demande pas ses interventions (πρεσβείας), convaincu qu'elle a libre accès (παρρησίαν) auprès de notre Dieu, qui est né d'elle"; il condamne aussi quiconque "ne confesse pas que tous les saints qui ont vécu depuis le début du monde jusqu'à aujourd'hui, qui ont plu à Dieu avant la Loi, sous la Loi et sous la Grâce, sont honorés devant Dieu dans leurs âmes et leurs corps, et ne demande pas leurs prières dans la conviction qu'ils ont la possibilité d'intercéder pour le monde (ὡς παρρησίαν ἐχόντων ὑπὲρ τοῦ κόσμου πρεσβεύειν), sûrs d'être exaucés, comme le dit la tradition de l'Eglise."[50] La doctrine contre laquelle Eustratios avait pris la plume, celle que véhiculaient et continuent de diffuser en la nuançant les *Erôtapokriseis,* est donc à nouveau condamnée. Ses partisans sont sans doute à chercher dans les rangs des iconoclastes les plus radicaux (et les plus logiques), désavoués par des évêques qui ne veulent pas trop brusquer la "tradition de l'Eglise" et entendent circonscrire le débat aux images. Mais plusieurs indices pourraient faire croire qu'après Hiéréia ce radicalisme l'emporte: les déclarations de Constantin V sur l'inutilité de l'intercession des saints sont placées par Théophane sous l'année 766; lorsque les canons de Hiéréia sont lus à Nicée II (787), les évêques déclarent que les iconoclastes y avaient supprimé après coup l'allusion à la πρεσβεία, sans doute sous la pression de l'empereur.[51]

En tout cas, comme l'a bien noté Marie-France Auzépy,[52] les évêques iconoclastes qui font leur autocritique et demandent leur réintégration en 787, doivent confesser d'abord leur foi dans les saints et dans leur capacité d'agir en faveur des vivants. Basile d'Ancyre invoque "la πρεσβεία de la Vierge, des puissances célestes et de tous les saints" avant de recevoir et baiser les reliques et les images.[53] Théophile d'Amorion prie la Vierge et tous les saints "d'intervenir pour lui auprès de Dieu (πρεσβεύειν ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν Θεόν), afin qu'ils lui obtiennent par leurs intercessions (διὰ τῶν πρεσβειῶν αὐτῶν) sa miséricorde au jour du Jugement"; il vénère et baise les reliques des saints "en pensant que ces derniers ont lutté pour le Christ et qu'ils ont reçu de lui le don de guérir les maladies et de repousser les démons."[54] L'insistance sur le mot litigieux n'est pas fortuite, non plus que le terme d'"accusateur des saints" (ἁγιοκατήγοροι) lancé comme une injure à Nicée II par l'évêque Constantin de Constantia,[55] mais reprise beaucoup plus sérieusement dans un compte rendu synoptique du septième concile, ancien et quasi officiel. Les évêques, y lit-on, décident que les icônes seront vénérées à titre "relationnel" (σχετικῶς),[56] "et à la suite de cela, l'Eglise de Dieu se détourne, en même temps que des adversaires des images eux-mêmes, de tous les accusateurs des saints (καὶ τοὺς ἁγιοκατηγόρους ἅπαντας), n'ayant pas moins de dégoût pour les adversaires des saints (τοὺς ἁγιομαχοῦντας) que pour les adversaires des images: en combattant ceux qui ont combattu au premier rang de l'orthodoxie, ils s'efforcent de disperser les fruits de leurs peines; l'Eglise les rejette donc comme ennemis de la vérité."[57]

Si l'on rend à l'iconoclasme ses vraies proportions en le replaçant dans le grand mouvement réformateur qui bouillonne tout au long du VIIe siècle, on comprend que le problème des images n'est que le symbole de divergences plus profondes sur des croyances, un héritage culturel, un partage du sacré et du profane, le rôle social et économique de l'Eglise, tous sujets au coeur desquels se trouve également le mode d'action des saints. Il faudrait donc examiner comment, lorsque les partisans des images parviennent à faire avorter cette réforme et à l'assimiler à une hérésie, cette victoire se transcrit dans une hagiographie libérée du "doute méthodique." À cet égard, la *Vie d'Euthyme de Sardes* mériterait une particulière attention.[58] Le patriarche Méthode, l'un des fondateurs de l'Orthodoxie, s'y livre à une brève et banale justification du culte des images, mais la fait précéder d'un exposé beaucoup plus original et enfiévré sur l'action posthume des

[50] Canons 8 et 10, Mansi, XIII, cols. 345, 348.

[51] Mansi, XIII, col. 349.

[52] "L'iconodoulie: Défense de l'image ou de la dévotion à l'image," in *Nicée II, 787–1987: Douze siècles d'images religieuses* (Paris, 1987), 159 et 162.

[53] Mansi, XII, col. 1010.

[54] Ibid., col. 1014.

[55] Mansi, XII, col. 37D. En rappelant que les iconoclastes ont tronqué une lettre de saint Nil, Constantin déclare qu'ils méritent d'être nommés non seulement χριστιανοκατήγοροι, mais ἁγιοκατήγοροι et parricides.

[56] C'est-à-dire non pas pour elles-mêmes, mais en tant qu'elles renvoient à la personne représentée.

[57] J. Munitiz, "Synoptic Greek Accounts of the Seventh Council," *REB* 32 (1974), 178. Le texte est en tout cas antérieur à Photius.

[58] J. Gouillard, "La vie d'Euthyme de Sardes (+ 831). Une œuvre du patriarche Méthode," *TM* 10 (1987), 1–101.

saints, les fins dernières, et les rétributions partielles, sur lesquelles il déclare avoir composé un autre ouvrage.[59] Dans l'attente du Jugement, non seulement Dieu accorde aux âmes les plus sûrement sauvées ou condamnées un avant-goût de leur félicité ou de leur malheur, mais il manifeste cette première répartition par des signes visibles sur les corps des défunts: incorruptibilité pour les premiers, "suppuration et bouillonnement destructeur" pour les seconds. Méthode épie donc anxieusement sur le corps d'Euthyme, au troisième et quatrième jour, la preuve physique de sa sainteté, qui authentifiera ses miracles posthumes. Même si son corps vient à se dissoudre, Euthyme "restera le même et en nature et en efficacité de grâce (τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐν χάριτι ἐνέργειαν) après son retour à la terre."[60] C'est aller aussi loin qu'on le peut dans la logique hagiographique, contre les prudences "physiologiques" d'Anastase. L'incorruption du saint sert à Méthode d'argument en faveur des images, non seulement parce qu'elle paraît donner raison à un homme qui a souffert le martyre pour elles, mais parce qu'elle fonde un statut objectif de sainteté et y associe le corps, seul figuré sur les représentations. Méthode comprend qu'il ne peut y avoir de sainteté posthume ni d'image sainte sans corps saint.

La polémique rebondit au XIe siècle, dans un contexte différent. C'est à nouveau contre la "philosophie" que se mobilise le clan des dévots, mais une philosophie moins ancrée au christianisme qu'elle ne l'était au VIIe siècle, et plus proche, parfois, de la "libre pensée". Un récent article de Jean Gouillard permettra d'être bref.[61] La réplique, ici encore, donne l'idée de la vigueur de l'attaque: dans la seconde moitié du siècle, sans doute entre 1076 et 1082, le diacre et *maïstôr* Jean prend la plume, comme un autre Eustratios, "contre ceux qui émettent des doutes sur les honneurs rendus aux saints et disent qu'ils ne peuvent pas nous aider, et ce tout particulièrement après leur départ d'ici-bas et la fin de leur vie." La réfutation est moins théologique que celle d'Eustratios; elle utilise davantage encore les jeux de miroirs de l'hagiographie et invoque Syméon Métaphraste lui-même contre les impies qui réduisent les saints à l'impuissance, comme s'ils étaient morts d'âme aussi bien que de corps. Exactement au même moment, dans son *Traité de l'âme,* Nicétas Stéthatos réagit avec vigueur contre la doctrine de la léthargie de l'âme, qu'il attribue à des "diseurs de sornettes" et, dans une note marginale, à des "hérétiques qui font mourir les âmes," dont le principal représentant "se pare indûment du titre de philosophe."[62] On a reconnu Jean Italos, offert à la "hargne des antiphilosophes", dont nous savons qu'en effet il n'admettait qu'avec une certaine répugnance l'efficacité des prières et offrandes des fidèles en faveur des trépassés,[63] et auquel un anathème introduit dans le *Synodikon de l'Orthodoxie* reproche de "s'évertuer par des démonstrations et raisonnements sophistiques à dénigrer comme impossibles (les miracles du Christ, de la Vierge et des saints) ou à les interpréter fallacieusement comme bon lui semble et à les arranger à son idée."[64] À la question de savoir si les âmes, après la mort, peuvent se souvenir, Psellos répondait que les moins parfaites le pouvaient, mais que les plus purifées (celles des saints) se libéraient de cette ultime attache avec le monde terrestre.[65]

Peu importe que l'école philosophique du XIe siècle emprunte ses arguments au néoplatonisme plutôt qu'à la physiologie: c'est encore l'édifice hagiographique qui est menacé et qui mobilise ses défenseurs. Et pour retrouver non seulement la théorie mais le ton d'Anastase opposé à celui des hagiographes, il suffit de lire un passage d'une homélie de Philagathos de Cérami, qui les renvoie dos à dos à propos des manifestations réputées démoniaques: "Ceux qui ne font attention qu'à ce qui est visible et qui ferment les sens de l'âme attribuent la maladie des démoniaques (c'est-à-dire des épileptiques) non à la machination des démons, mais à des excès d'humeurs, lorsque la bile noire, prédominante à certaines périodes, rend troubles

[59] *Vie d'Euthyme de Sardes,* 23–31, ibid., 53–67; 25, ibid., 59, pour l'allusion au traité sur les rétributions partielles.

[60] Ibid., 43, p. 83.

[61] "Léthargie des âmes et culte des saints: un plaidoyer inédit de Jean diacre et maïstôr," *TM* 8 (*Hommage à M. Paul Lemerle,* 1981), 171–86.

[62] Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres,* éd. J. Darrouzès (Paris, 1961), 21 (note marginale), 130–44 (traité *De l'âme,* 68–78, sous le titre général "Quelles qualités, propres ou non, restent à l'âme à son départ d'ici-bas"); cf. J. Gouillard, "Léthargie des âmes . . . ," 182–83.

[63] *Quaestiones quodlibetales,* 50, éd. P. Joannou, 4 (Ettal, 1956), 68–69: "Que l'âme trouve, après la mort, un réconfort dans la prière des saints ou la charité des proches ou les prières et les jeûnes de ceux qui ont un accès direct (παρρησίαν) auprès de Dieu, peut-être n'est-ce pas une idée absurde (ἴσως οὐκ ἄτοπον), puisque c'est ce qu'affirment de nombreuses personnes dont il ne faut pas mettre en doute le témoignage." Voir J. Gouillard, "Léthargie des âmes . . . ," 183.

[64] J. Gouillard, "Le Synodikon de l'Orthodoxie, édition et commentaire," *TM* 2 (1967), 59.

[65] Le texte est édité par J. Gouillard, "Léthargie des âmes . . . ," 184.

les méninges par ses exhalaisons; car c'est bien ce que montre le tremblement fébrile de tout le corps et le refroidissement des extrémités. Voilà ce que disent ceux que ne font attention qu'aux phénomènes naturels, tandis que d'autres affirment qu'aucune force matérielle ne peut si peu que ce soit nuire aux démoniaques, mais que ce sont directement les démons qui mettent la victime hors de son bon sens, obscurcissent son esprit et la conduisent là où le veut et comme le veut l'esprit impur qui la meut. Voilà donc ce que disent les uns et les autres, et ils s'éloignent également d'un jugement droit et convenable. Les uns sont impies, les autres ignares. La vérité se trouve entre les deux et évite les excès ou les manques de ces deux erreurs opposées."[66] La conclusion est faible, mais la présentation nous fait comprendre qu'il y eut toujours assez d'héritiers d'Hippocrate et d'Aristote pour réagir contre la "langue de bois" hagiographique. La censure de la tradition a pu assourdir leur voix, mais non pas l'empêcher de parvenir jusqu'à nous.

Le dossier ne conduit pas, on le voit, à des conclusions sur l'"incroyance." Il y avait sans doute à Byzance, comme ailleurs, très peu d'athées, davantage de railleurs, des fidèles choqués par les inventions des Vies de saints ou les miracles fabriqués, de pieux notables épris d'ordre qui se méfiaient d'innovations hagiographiques comme la Folie en Dieu,[67] des "physiologistes" ou "philosophes" chrétiens attachés aux modes de pensée scientifiques ou aux libres spéculations. Ces attitudes sont banales; mais les textes que nous avons analysés suggèrent, me semble-t-il, une défiance plus fondamentale à l'égard de la théologie dont l'hagiographie est porteuse. Sans doute eut-on le sentiment, dès la fin du VIe et au VIIe siècle, puis de façon sporadique, que le culte des saints et bientôt celui de leurs images, le déferlement du "miraculeux" et l'usage abusif des "médiations sacrées" avaient introduit subrepticement à l'intérieur du christianisme des croyances non fondées et des simplifications dangereuses. Gageons qu'il resta de ce débat feutré l'ombre d'un doute sur la légitimité du "système" hagiographique.

Collège de France

[66] *Homilia* 23, PG 132, col. 473. Sur Philagathos, *alias* Théophane Kérameus, moine du XIIe s. de la région de Taormina et auteur d'un recueil d'homélies, cf. G. Podskalsky, "Philagathos de Cérami," in *DSp*, XII (1984), cols. 1275–77.

[67] Ainsi Kékauménos, *Stratègikon,* 155, éd. B. Wassiliewsky et V. Jernstedt (St. Pétersbourg, 1896), 63; éd. G. G. Litavrin (Moscou, 1972), § 69.